第 60 卷 第 1 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.60, No.1
2023 年 1 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Jan. 2023

陈寅恪的“体、用”观与其魏晋隋唐史研究

王 晴 佳

(南开大学 历史学院, 天津 300350)

摘　要: 陈寅恪“思想囿于咸丰同治之世,议论近乎曾湘乡张南皮之间”之言,为学人熟知,理解各有不同,但其实反映了他对中外文化交流,抱持“中学为体、西学为用”(此处“西学”亦指“虏学”)的基本态度。由此立场出发,陈以魏晋、隋唐史为专攻,希图以史为鉴,指出文化交流的“一致性”:“一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。”但陈并非族裔中心论或汉族中心论者,而是强调胡人、汉人之分不如胡化、汉化更为重要,又指出汉末以来各民族间的冲突和融合及诸文化间的互动和交流,促成了隋唐的强盛。陈揭示这一阶段历史发展阶段的个别性,为的是以小见大,概括历史演化的通则,表现为历史主义的思维。

关键词: 陈寅恪;中学为体、西学为用;魏晋隋唐史;历史主义;中外文化交流

中图分类号:K 061　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2023)01-0139-12

从陈寅恪所存不多的遗照上看,他头型稍长,脸颊瘦削,双目有神,嘴唇紧闭,给人一种不苟言笑、严肃冷峻的印象。而细读吴宓的日记,我们又似乎可以见到陈寅恪的另一面:他与吴宓这位密友之间,常常倾心交谈,其话题不仅涉及中西文化、学术理想,而且对世俗日常、人间情爱,也无所不谈。① 其实,陈寅恪对其治学目的、人生计划乃至政治变动和人事好恶,均有无所顾忌的披露和直抒胸臆的评论。比如他的第一篇见诸铅字的文字,就是 1923 年发表在《学衡》杂志上的《与妹书》——他不但发表家信,而且还在其中向读者公示他的人生规划,那就是以“殊族之文、塞外之史”为专攻。1933 年他为冯友兰的《中国哲学史》写的审查报告,则是另一著例,因为他在报告的最后,忍不住交代了他自己的治学理念:“寅恪平生为不古不今之学,思想囿于咸丰同治之世,议论近乎曾湘乡张南皮之间。”②他的这种做法,可以说是中外罕见,因为很少有审查者会选择在那样的场合表述他本人的立场和观点的。但陈寅恪非但这么做,而且还不止一次。③

然而,尽管无所忌讳,但陈寅恪的许多表达,一般人却并不易懂。由此之故,余英时曾用心梳理和释证陈寅恪晚年的诗文和著作,罗志田也仔细探究过陈寅恪作文的“意趣”。④ 如果说陈寅恪难读、难懂,自然有时代相隔的因素。但笔者还以为,陈寅恪自小便学诗、写诗,之后又论诗并用诗入史,他的作文也常常如写格律诗那样用典,因此让人不易理解。而他的世家子弟出身,才高八斗的气概,又让他对他的读者,有一种很高的期待——如果你们无法懂我,并无关吾事。从心理和情感的角度来看,陈寅恪的一

收稿日期:2022-07-31

作者简介:王晴佳,男,江苏苏州人,南开大学历史学院客座教授,美国罗文大学历史系教授。

① 王永兴:《陈寅恪先生史学述略稿》,北京:北京大学出版社 1998 年版,第 15 页。吴宓日记中详细记载了他们两人在哈佛期间的畅谈,见吴宓:《吴宓日记》,北京:生活·读书·新知三联书店 1998 年版,第七册。

② 陈寅恪:《陈寅恪史学论文选集》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 512 页。

③ 根据邓小南的回忆,她父亲邓广铭跟随陈寅恪左右,而陈寅恪一旦讲话,便滔滔不绝,旁人无法插嘴,可见陈寅恪颇喜发表大段议论,为吴宓日记所留下的陈寅恪形象,做了旁证。见《三位大师身边的邓广铭》,《纵横》2020 年第 2 期,第 37 页。

④ 余英时:《陈寅恪晚年诗文释证》,台北:东大图书 1998 年版;罗志田:《非驴非马:陈寅恪的文字意趣一例》,《读书》2010 年第 4 期,第 56—62 页;罗志田:《陈寅恪学术表述臆解》,《文史知识》2001 年第 6 期,第 75—80 页。

生治学,均表现出一种高度的自信或任性。他在海外游学十多载、专研各种欧亚语言而不屑获取世俗意义上的功名,便是一个显著的表现。他对中西学问、文化变迁乃至自己治学目的之表述,也带有同样的特点——他希望他的读者,能真切、深入地体会和理解他的言简意赅、微言大义,他自己则毋庸饶舌细说。当代学界的陈寅恪研究,似乎也大致朝着陈寅恪本人所指的方向迈进:不少论著都以理解和诠释比如他所谓的“不古不今之学”和“曾湘乡张南皮之间”这些说法为研究之出发点。① 本文的写作,亦试图从理解陈寅恪的这段议论出发,探讨其史学理想和实践,并从史学史的角度对其成就斗胆做一评述。笔者以为,虽然陈寅恪用词和表述可以用微言大义来形容,但他性格上又有真率、坦诚的一面,在许多时候,并不故弄玄虚,有意让人猜谜,而是希望读者能体会和理解他的表述。

一、不古不今:唐代、清代

一般而言,学界认为陈寅恪所指的“不古不今之学”,基本就是隋唐史的研究。但如果结合他之前所做的“殊族之文、塞外之史”的研究,那么这里的“不古不今”应该还可以有更宽泛的理解,那就是汉朝灭亡之后的历史。陈寅恪自陈:“不敢观三代两汉之书,而喜谈中古以降民族文化之史。”②那么,这个“不古不今”又在何时截止呢? 如所周知,陈寅恪对宋代学术、特别是史学,评价很高,但他又没有写过有关宋代的历史及其史学的论著,因此我们或许可以这么理解,他所指的“不古不今”,大致的起讫时段从魏晋至隋唐。根据牟发松的观察,陈寅恪与日本的内藤湖南或许都认为,自宋代开始,中国的历史已经步入内藤所谓的“近世”或陈寅恪眼里的“今世”了。西方唐史研究的领军人物杜希德(Denis Twitchett)也将内藤湖南和陈寅恪两人并称,视作隋唐史领域的两位开创性人物。③

陈寅恪在魏晋隋唐史的研究领域,以《隋唐制度渊源略论稿》《唐代政治史述论稿》和《元白诗笺证稿》三部著作而名于世,本文的写作,主要以前两部史著为对象。《隋唐制度渊源略论稿》以魏晋南北朝和隋唐两代并重,试图呈现隋唐诸多制度的前朝渊源。陈寅恪在该书的“叙论”中交代:“隋唐之制度虽极广博纷复,然究析其因素,不出三源:一曰(北)魏、(北)齐,二曰梁、陈,三曰(西)魏、周。”④可见他十分关注魏晋南北朝的历史与隋唐史之间的关联。从陈寅恪开课的情况来看,也可以看出他之两者并重。他在 1926 年任教清华国学研究院之后,起初并没有开设历史课。1929 年国学研究院解散,他出任清华大学史学和中文系合聘教授,才为前者开设了“魏晋南北朝史专题研究”和“隋唐五代史专题研究”。他在中文系开设的“世说新语研究”和“唐诗校释”两门课程也将两个时段并重。⑤

陈寅恪的学术研究以研究佛经翻译为起始,而佛教自汉末才逐步为国人所接受,到唐代臻于全盛,因此陈寅恪之研究兴趣,其实有一个从魏晋到隋唐的转向。当代唐史学者陆扬认为,陈寅恪之转向唐史研究的学理上的准备,自 1929—1930 年间便已开始。笔者对此并无异议,但想强调日本侵华战争的爆发,是促使陈正式书写唐史、并对隋唐之间的历史演化做一宏观解释的重要契机。⑥ 陈寅恪在《隋唐制

---

① 罗志田撰有《陈寅恪的“不古不今之学”》,不但仔细回顾学界对这一表述的研究,而且也提出了自己的意见,可以参考(《近代史研究》2008 年第 6 期,第 24—44 页)。

② 陈寅恪:《陈垣元西域人华化考序》,《陈寅恪史学论文选集》,第 506 页。

③ 牟发松:《内藤湖南和陈寅恪的“六朝隋唐论”试析》,《史学理论研究》;*The Cambridge History of China*, eds. Denis Twitchett & John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), vol. 3, part 1, *Sui and T' ang China*, 589-906, ed. Denis Twitchett, pp. 8-10。

④ 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,北京:三联书店 2001 年版,第 3 页。

⑤ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,上海:上海古籍出版社 1987 年版,第 75 页。

⑥ 陆扬:《视域之融合:陈寅恪唐史研究特点与贡献之再考察》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 4 期,第 75—87 页;王晴佳:《陈寅恪治学兴趣和研究转向再议:以二十世纪 20、30 年代为中心》,《中华文史论丛》,待刊。

度渊源略论稿》之末,加了一个附论,交代了其写作的缘由:“寅恪自惟学识本至浅陋,年来复遭际艰危,仓皇转徙,往日读史笔记及鸠集之资料等悉已散失,然今以随顺世之缘故,不能不有所撰述,乃勉强于忧患疾病之中,姑就一时理解记忆之所及,草率写成此书。”①上述“今以随顺世之缘故,不能不有所撰述”之句,其意颇为含糊,而所用的“顺世”一词,似乎包含多重含义,比如那时学术界的要求、陈家经济上的需要(如版税收入)等等。当然,“顺世”一词也可以做引申的理解,那就是他之探究隋唐制度的渊源,有顺应时变、经世致用的目的。陈寅恪转向唐史,正是抗战硝烟如火如荼的时候,他那时视网膜已经受损,但还是细读了李心传的《建炎以来系年要录》一书。所得的版本虽然字小,还是不忍释手,自陈“读来亲切有味”。② 显然,李心传对靖康之变之后宋史的描绘,让流离失所、被迫南迁的陈寅恪有身临其境的感受,促使他研究、思考和解释中古历史的变动。

陈寅恪的弟子和他的研究者,对陈寅恪之从事“不古不今之学”,从不同的角度做了推断和说明,颇多启发。譬如王永兴指出,陈寅恪出身“忠义之家”,自小受其先祖和父辈影响,坚守民族大义,因此推崇宋代史学,力求以史为鉴,于是专攻中古史学。胡戟则认为,魏晋之后佛教的传入,是中国历史上吸收外来文化的一次成功经验,因此陈寅恪对之特别关注。而牟发松指出,六朝隋唐时期出现的民族、文化的大融合和大交流,是吸引陈寅恪的所在。③ 熟知西方思想文化的陆扬,用“视域之融合”的表述,指出陈寅恪之研究中古、特别是隋唐的历史,与其生活在清代和目睹清朝的变革,颇有关联,因为两个朝代都面临“种族、胡汉、党争、边疆和外来威胁等问题”。他的这一推断,与其他学者的观察有一定相似之处,但表达更为明白。④ 其实,在笔者看来,陈寅恪之所以在多处场合,坦陈自己的治学理念,恰好表明他之从事学术研究,与他的人生经验息息相关。他之交代自己专治“不古不今之学”,与他所言“思想囿于咸丰同治之世,议论近乎曾湘乡张南皮之间”是一体的两面,两者之间无法分开。

陈寅恪说“咸丰同治之世”有其特殊的寓意。咸丰帝 1850 年到 1861 年在位,之前是道光帝的三十年统治。历史上一般将这两朝并称为“道咸”。在这期间,清朝遭受了西方的挑战,经历了两次鸦片战争。但重要的是,咸丰帝驾崩的 1861 年,又是清朝决定开展洋务运动、以求富国强兵的时期。陈寅恪将“咸丰、同治”并称,间接显现了他对清朝历史变动的一个评价,因为咸丰帝虽然早逝,但洋务运动是由他启动的。而曾国藩和张之洞两人,一前一后,在发动和推进洋务运动中,其功劳为人所瞩目。简单描述他们的“议论”,那就是“师夷制夷、中体西用”。因此,陈寅恪所谓“思想囿于咸丰同治之世,议论近乎曾湘乡张南皮之间”的表述,虽然用典,其实含义颇为明晰,那就是他希望吸收和消化外来文化,但又不忘本族文化之根本。

陈寅恪亲身经历的晚清社会及其“体、用”观的历史认识,应该是他“喜谈中古以降民族文化之史”的主要缘由。换言之,他不但主张“中体西用”,而且还希望“古为今用”,用历史实例来加以证明和说明。这一做法,首先是因为他的家庭出身和早年教育,让他有很强的使命感,以更新、革新中国文化的传统为己任。陈寅恪的老友吴宓在评论陈寅恪父亲诗文的时候,有这样的感叹:“故义宁陈氏一门,实握世运之枢轴,含时代之消息,而为中国文化与学术德教所托命者也。寅恪自谓少未勤读,盖实成于家学,渊孕有自。”⑤陈家几代,饱读诗书,经历了清朝末年动荡不安的岁月,痛心疾首,有心报国。根据陈寅恪的自述,陈宝箴本人不但参与曾国藩等人领导的洋务运动,在其中扮演了一个重要的角色,而且还举荐

---

① 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 175 页。

② 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 129 页。

③ 王永兴:《陈寅恪先生史学述略稿》,第 1—12 页;胡戟:《陈寅恪与中国中古史研究》,《历史研究》2001 年第 4 期,第 145 页;牟发松:《内藤湖南和陈寅恪的“六朝隋唐论”试析》,第 67—68 页。

④ 陆扬:《视域之融合:陈寅恪唐史研究特点与贡献之再考察》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 4 期,第 81—82 页。

⑤ 引自王永兴:《陈寅恪先生史学述略稿》,第 12 页。

了张之洞,以求进一步推动清朝的新政改革。陈三立也支持其父的立场,是“维新四公子”之一,并在戊戌变法失败后受到牵连,罢官回乡。①

因此,陈寅恪自陈他的“思想囿于咸丰同治之世”,我们可以从字面上来理解其含义,那就是他如他祖父和父亲一样,是希望通过与外来文化的交流,为已有的文化注入新的血液,促使其复兴和再生。陈宝箴对太平天国持敌对态度,他与曾国藩一样,认为洪秀全皈依、推广基督教,试图改造中国文化的根本,将“中国数千年礼义人伦诗书典则”“扫地荡尽”②,那是不足取也是他们所不允许的。

陈寅恪不仅在思想上继承了其先辈的衣钵,而且还在不同的场合和时段做了重复的表述。譬如他在 1918 年在哈佛与吴宓长谈,指出中国传统学问中的哲学、美术和科学等领域,发达程度逊于希腊和西方文化,但在“家族伦理之道德制度,发达最早”,而周公所创的“典章制度实中国上古文明之精华”。而“汉晋已还,佛教输入,而以唐为盛”。到了宋代,宋儒“神通佛教”,“救中国之缺失,而又忧其以夷复夏也。乃求得而两全之法,避其名而居其实,取其珠而还其椟。采佛理之精粹以之注解四书五经,名为阐明古学,实则吸收异教。声言尊孔辟儒,实则佛之义理,已浸渍濡染。与儒家之宗传,合而为一。此先儒爱国济世之苦心,至可尊敬而取谅之者也。故佛教实有功于中国甚大”(重点号为原书所有)。③

发表上述长篇大论的陈寅恪,未及而立之年,无怪吴宓对之学识崇拜之至。上面这段论述较为明确地显现了陈寅恪对汉代之后中国文化和历史变迁的认识,也间接说明他之后以佛经翻译作为自己研究方向的原因。陈寅恪对宋儒成就的评价,或许显得略有些保留。但大致而言,他认为他们立场坚定,虽然“吸收异教”,并借此阐明、改造儒学,但又绝不想“以夷复夏”,所以用心良苦,“至可尊敬”。他之后对宋代史学评价甚高,想来与此也有关联。而他的唐史研究,不但受到李心传的影响,而且在《唐代政治史述论稿》中,称司马光的《资治通鉴》“尤为空前杰作”。他做出著名的“华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世”的评价,其原因显而易见:宋儒能创造性地吸收外来文化,将之转为已用,创造性地复兴了儒家传统,发扬光大了中华文化的“体”。

陈寅恪对宋代学术评价很高,却没有研究宋史。有关这一问题,前人有诸多论述。比如他本人对学习“殊族之文”也即外国语言文字的兴趣;当时日本学者的亚洲史和中国史研究,在国际学界产生了很大的影响,以致“群趋东邻受国史,神州士夫羞欲死”,而陈寅恪想与之争胜,夺回中国历史解释的话语权等等。但笔者以为,如果陈寅恪的治学,与他认定唐史和清史之间的相似有关,也即他的历史研究是其史观的反映和实践的话,那么他之专注唐史而不是宋史的研究,可谓顺理成章,因为宋代对陈寅恪而言,已经属于今世了。而陈寅恪所处的清代,是外来文化冲击、激荡的时代,类似隋唐间佛教、儒教和道教之间的博弈和交融。他梳理、研究唐代如何输入、消化佛教,为的是从其中获取经验教训,以求、以待出现一个类似宋代那样一个中国文化转型和复兴的新时代。在评论华夏文化在宋代造极之后,加了八个字:“后渐衰微,终必复振”,表现出他对中国历史的宏观看法,同时亦是他对之抱持的期待和信心。

质言之,陈寅恪之研究、书写唐代历史,反映了他对中国历史演化的一个宏观认识。他的表弟、以后又结为姻亲的俞大维,曾在晚年回忆陈寅恪的时候,有这么一段评语:陈寅恪“平生的志愿是写成一部‘中国通史’及‘中国历史的教训’…… 在史中求史识”。④ 如果陈寅恪没有失明,晚年也诸事顺遂,他是否会写作一部中国通史,我们无从得知。但至少有一点比较明确,那就是陈寅恪治史——转向隋唐史的书写——与他对中国历史演进整体过程的通盘理解,有一种内在的关联。

陈寅恪在《陈垣敦煌劫余录序》中借用佛教的术语指出:“一时代之学术,必有其新材料与新问题。

---

① 陈寅恪:《戊戌政变与先祖先君之关系》,《陈寅恪史学论文选集》,第 710—720 页。

② 曾国藩:《讨粤匪檄》,《曾国藩全集·诗文》,长沙:岳麓书社 1995 年版,第 139—141 页。

③ 吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,北京:清华大学出版社 1992 年版,第 10—11 页。

④ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 51 页。

取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流,谓之预流(借用佛教初果之名)。”①易言之,陈寅恪专注唐代佛教和历史的研究,实质上是一种“预流”,希图以古鉴今,展现历史演进的未来趋势并为之到来做准备。“预流”即“入流”,陈寅恪治史,显然是将自己对学术生命融入历史的发展潮流之中的。

由此缘故,他在各种场合和机会,都不忘对读者谆谆教诲,以切身的体会和过往的殷鉴,来告诫时人在面对外来文化侵入的时候,应该采取怎样的态度。他在为冯友兰所著《中国哲学史》写审查报告的时候,首先回顾了中国历史、特别是思想文化史的发展演化,强调需要有“纵贯的眼光”和“史学之通识”,庶几方能深入理解“一人一时之作”。结合上面俞大维对陈寅恪的回忆,可见陈寅恪的确希望学者和世人对中国历史,有一种宏观的认知。从这一历史主义的立场出发,他以写作审查报告这一酒杯,浇心中之块垒,再度抒发了自己以古鉴今、古为今用的思想。由此,陈寅恪说:

> 其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。②

笔者以为上文所提供的语境,让我们能在历史的场景中,更清晰地理解他的名言:不忘本民族的地位,其实就是坚持文化交流中的“体”,而外来学说就是“用”;后者需要为我所用,吸收之后加以改造,否则便如同玄奘的唯识宗,最后“归于歇绝”。陈寅恪同时期还说过,中国那时旧道德与新道德并存,“今后旧者恐难复存,惟新者来自外国,与我国情形每有格格不入之处”。换言之,新旧的融合、交替,不但是势在必行——“旧者恐难复存”,而且还有助历史的演进。陈寅恪数次强调,不能妄自尊大,认为“汉族文化最高深”,亦指出唐代文化之所以“强健活泼”,正是因为注入了异族的血液。③ 但外来文化必须经过改造,与本地文化相融合,方能发挥其适当的作用。

二、汉、胡相融与“体、用”结合

如果说陈寅恪信奉的“体、用”观,是他研究魏晋隋唐史的初衷,希求以那段历史为鉴,预测中国文化的未来走向,那么他的研究从史学史演进的角度衡量,又有什么具体的创新之处和价值呢?笔者并非唐史专家,本来对陈寅恪在唐史研究上的成就,无从置喙,但细读他的相关论著及陈寅恪身后中外学人的相关评论,产生一些心得体会,所以冒昧陈言,以求正于读者方家。

首先,虽然陈寅恪的学术道路,经过了几次明显的转向④,但以他的国际影响来看,陈寅恪对唐史的研究为其主要成就。他在出版《隋唐制度溯源略论稿》和《唐代政治史述论稿》之前,便以其他论著在1939 年获得了牛津大学的邀请出任该校的汉学教授。1979 年和 2007 年《剑桥中国史》的唐史卷两度出版的时候,杜希德在该卷的导言和其他学者在他们撰写的章节中,都数次提到了陈寅恪的杰出贡献。杜希德宣称,唐史研究这一领域的建立,主要仰赖内藤湖南和陈寅恪的功劳。杜希德指出,内藤对中国中古历史的变迁,有一种“直觉的理解”(intuitive understanding),为后人指出了唐至宋的历史演变的大致走向。而此后陈寅恪对唐代政治和制度历史的研究,“其研究之仔细、论证之严密、说服力之强,远远超过之前出版的任何书籍。他对我们了解这一时期的主要贡献是点出了各种对立的利益集团,指出他们如何主导了唐代宫廷政治的变迁”。⑤

---

① 陈寅恪:《陈寅恪史学论文选集》,第 503 页。

② 陈寅恪:《陈寅恪史学论文选集》,第 512 页。

③ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 79、75、99 页。

④ 余英时:《试述陈寅恪的史学三变》,氏著:《陈寅恪晚年诗文释证》,第 331—377 页。

⑤ *The Cambridge History of China*, vol. 3, part 1, *Sui and T'ang China*, 589-906, ed. Denis Twitchett, p. 10.

杜希德不仅指出了陈寅恪在今天唐史学界的重要地位,而且也为我们探讨陈寅恪的唐史研究,提供了一个观察的视角。笔者以为,陈寅恪之书写唐史,有一个明确的对话和商榷的对象,那就是内藤湖南及之后日本学者的唐史研究。这里应该有两个原因,第一是涉及上面提到的他的诗句“群趋东邻受国史,神州士夫羞欲死”所反映的状况。无疑,陈寅恪的诗句带有一种民族主义的情绪——他像傅斯年等人一样,热切期盼中国能成为“东方学”的正宗,而陈寅恪之反复强调在文化交融的过程中“不忘本来民族之地位”,也显然是这一情绪的写照。① 的确,虽然中国文明以注重历史著名,但自 20 世纪以降,传统史学的观念、方法和形式都已经跟不上时代的变化。梁启超在 1902 年以《新史学》提倡“史界革命”,便是一明证。传统史学的一个弊病是,以朝代史为主体的“正史”,并无法让人产生对中国历史的整体理解。因此在 19、20 世纪之交,留日学生引介和翻译的日本史家的作品,如那珂通世的《支那通史》、桑原骘藏的《东洋史》等通论性的著作,颇为畅销,所以“群趋东邻受国史”反映了当时的实况。

第二是目睹日本学者写作的中国史书流行的状况,“神州士夫羞欲死”的心情并不只是陈寅恪、傅斯年等人而已。梁启超《新史学》发表后不久,中国学者已经开始写作新型的叙述体史书,如刘师培、夏曾佑等人的著作,便是明例。不过这些新式的历史书写,虽有开创之功,但又虎头蛇尾,不能终卷。而且多在远古、上古部分浓墨重彩,却没能通贯整个中国历史的演变。以唐史而言,他们都无暇或无力涉及。在陈寅恪之前对唐史有所叙述的是 1917 年开始任教北大的邓之诚。邓在其课程讲义基础上写作的《中华二千年史》,于 1934 年出版,正好是陈寅恪开始转向唐史研究的时候。我们无从知晓陈寅恪是否参考过邓之诚的著作,但从邓著的写作方式和所用史料来看,应该不会成为陈的主要对话对象。② 邓著的隋唐史部分像其他朝代一样,基本以采撷“正史”和《资治通鉴》《通志》之类的相关记载写成,没有参考其他一手材料。邓之诚在“叙录”中说,他的写作主要采用的是纪事本末体,但其实还保留着纪传体的痕迹。譬如他的隋唐史部分均以“隋世系”“唐世系”开始,与纪传体“正史”中以“本纪”为纲领相埒。③

史书写作所用的体裁常为史家的史观所左右,邓之诚的隋唐史观,基本将隋唐两代视为中原(汉族)王朝的复兴。譬如他在“隋世系”的末尾总结道:隋朝统治时间虽短,但在“中国史局”上十分关键,因为汉末之后,鲜卑等族强盛,造成“五胡乱华”的局面,但此后“诸族居内地久,习染华俗,渐失其刚劲之风。至隋则中土已渐强,一变永嘉以来之局势”。邓之诚还以音乐为例,指出隋文帝试图复兴汉族文化的努力与此相反,陈寅恪以其对“殊族之文、塞外之史”的研究出发,强调隋唐的强盛,正是由于各族融合的结果,所谓“盖取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯,旧染既除,新机重启,扩大恢张,遂能别创空前之世局”。④ 他的《隋唐制度渊源略论稿》开宗明义,指出了隋唐两代的制度有三大来源,分别是北魏、北齐,南梁、南陈和西魏、北周。这三种来源中,非汉族(鲜卑、拓跋等)的因素无疑占据了主要的部分。而更重要的是,陈寅恪虽然指出民族和文化的互动和融合是理解魏晋隋唐时期历史演变的关键,也强调在文化交流中,需要“不忘本来民族之地位”,但他同时又告诫读者,在那个民族大交融的时代,北朝文化中虽有汉种胡种的区分,但其实质却是汉化、胡化的问题,“所谓有教无类者是也”。⑤ 换言之,陈寅恪所处理的不是简单的胡、汉对立以及后者如何复兴,而是两种文化的互动和交流如何推动历史的演变。

与邓之诚等人一样,陈寅恪无疑是一个民族主义者,但他对隋唐史抱持了一种现代学术的科学态

---

① 参见张谷铭:《Philology 与史语所:陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》,《中研院历史语言研究所集刊》第 87 本第 2 分(2016 年),第 432—442 页。

② 虽然不知陈寅恪是否看重邓著,但邓之诚曾赠诗给陈,可见他们两人应该认识。蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 235 页。

③ 邓之诚:《中华二千年史》,北京:中央编译出版社 2015 年版,上册,第 2、485—486、536—538 页。

④ 陈寅恪:《陈寅恪集:金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店 2001 年版,第 344 页。

⑤ 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 3—4,79 页。

度,客观地指出经历了“五胡乱华”的魏晋南北朝时代,民族之间的血脉相融到了隋唐时期已经是一个不争的事实。他与邓之诚不同,指出到了隋唐时期,所谓的胡乐和雅乐已经很难区分。隋代虽然采用了“胡中乐器”如琵琶和箜篌,但曲调仍不失为“纯粹华夏正声”。陈寅恪对隋唐音乐的肯定,颇能展现他的“体、用”观,也即胡乐可以为“用”,但却没有失掉“体”,照样弹出了“华夏正声”。① 同一时期陈寅恪还写过《狐臭与胡臭》一文,从现在看来身体史、医疗史的角度,以实例讨论汉末以来民族之间的融合,颇具新意。他以唐代从中亚传入的柁伎舞的舞者为例,指出中古时代华夏民族开始杂有西胡血统,于是唐代的孙思邈直至明代李时珍的医书,均谈及人之所谓“腋气”,俱是证明。②

既然民族融合是中古历史的特色,而这一融合是隋唐强盛的一个原因,那么陈寅恪所想做的就是爬梳各种史料,细致呈现这一过程。笔者与陆扬的看法一致,他如此做法的一个目的是商榷和挑战日本学者的前期成果。③ 如上所述,内藤湖南在 20 世纪初年,便从东西方历史比较的角度出发,以杜希德所谓“直觉的理解”,将隋唐的历史视作一个转折期,体现在贵族政治的衰落和君主独裁的兴起,后者主要表现在宋代,因此有其“唐宋变革论”。④ 陈寅恪没有专研宋史,但他不一定会同意内藤有关君主独裁在宋代兴起的论断。不过,如果内藤湖南靠的是“直觉”,那么陈寅恪显示的则是博洽——他对“殊族之文、塞外之史”的渊博知识,让他详细、充分地论证和阐明了贵族政治衰落的过程和原因。1936 年他在回复一个年轻契丹学者的信时说,日本学者白鸟库吉的论著受到了西方东方学的影响,但其资料和解释都已经有点落伍,而更重要的是,“日人于此数种语言,尚无专门权威者,不过随西人之后,稍采中国材料以补之而已”。白鸟在当时的日本学界,可谓一代翘楚,但陈寅恪则对他态度平平,告诫来信者说“白鸟说若误,可稍稍言及,不必多费力也”。⑤ 陈寅恪的自信,显然就是因为他留学欧美多年,在印欧语言的学习上花了大量的功夫。

在隋唐史的领域,陈寅恪显得更为自信和从容。《隋唐制度溯源略论稿》从礼仪、职官、刑律、音乐、兵制和财政六个方面,具体讨论汉末以降贵族政治的兴衰。可能由于内藤湖南的论著出版较早,所以陈寅恪没有直接提他的名字和著作,但他在书中提到了内藤之子内藤乾吉和弟子冈崎文夫,并对他们的研究有所商榷和修正。比如他提到内藤乾吉有关唐六典的讨论虽然颇为详细,但唐六典虽然对了解唐代的体制有帮助,却有所局限。在陈寅恪眼里,唐六典是为史官奉召修纂,“计出无聊”,因此“依据唐六典不徒不足以唐代现行官制合于周礼,且转能反证唐制与周礼其系统及实质绝无关涉”。⑥ 他做如此结论,其实就是间接否定了内藤乾吉的研究。

冈崎文夫是魏晋南北朝史的专家,陈寅恪的《隋唐制度渊源略论稿》因为探究隋唐制度的前朝渊源,在内容上与冈崎的研究有重合之处。在“兵制”一章,陈寅恪对冈崎的研究做了中肯的评价,一方面

---

① 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 132 页。

② 陈寅恪:《狐臭与胡臭》,《陈寅恪史学论文选集》,第 157—160 页。笔者也曾注意到,秦代的兵马俑虽然神态各异,但均是单眼皮,而唐代的墓室壁画(如永泰公主墓)则显示,双眼皮已经开始在那时出现了。从世界范围来看,单眼皮是东亚人所独有,所以双眼皮的出现应该也是中古时代民族、种族交融的一个结果。

③ 陆扬:《视域之融合:陈寅恪唐史研究特点与贡献之再考察》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 4 期,第 82—87 页。

④ 有关“唐宋转型论”的最初评述见 Hisayuki Miyakawa, “An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China,” *The Far Eastern Quarterly*, 14 : 4 (Aug. 1955), 533-552;内藤湖南的相关论点,其大要可见其“中国近世史”中“近世史的意义”一章,收入氏著《中国史通论》,夏应元等译,北京:社会科学文献出版社 2004 年版,上册,第 323—335 页。

⑤ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 245 页。该书还记载了陈寅恪弟子偶遇白鸟库吉,后者对陈的学问表示的崇敬之情,见第 222—223 页。

⑥ 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 107—109 页。

认可后者治史的谨慎,另一方面则指出其征引史料上的不足及观察、解释上的问题。具体言之,冈崎认为隋唐的兵制(府兵制)承袭了北齐,隋至唐之间又有所变化。陈寅恪则在《隋唐制度渊源略论稿》的“叙论”便指出,隋唐两朝的典章制度“传授因袭几无不同,故可视为一体”,而在兵制的演变中,亦不例外。陈寅恪写道:“又以其他法制诸端论,唐初开国之时大抵承袭隋代之旧。…… 岂独有兵役丁赋之大政,转有钜大之创设?”①质言之,陈寅恪的《隋唐制度渊源略论稿》貌似笔记,内容显得零散,但其实首尾连贯,是对隋唐制度缘起和演变的一个通盘论述。

陈寅恪对隋唐史的宏观考察及其贡献,笔者看来主要集中于两个方面。首先是他对胡化、汉化抑或胡人、汉人的基本看法。如同上述,陈寅恪认为由于汉末以来长达数百年各民族之间的冲突、交流和融合,胡人还是汉人已经无法、也没必要区分。他在 1931 年在隋唐史的领域所写的第一篇论文,其主题便是李唐氏族的渊源。此后他又就这一主题连续写了三篇,但还意犹未尽,到了 1952 年又写了李唐及其他显贵家族的婚姻问题。陈寅恪的主要观点是,李氏家族具有大致一半的鲜卑人血统,主要来自母系,但之前的史书有所避讳,加上唐代有不少胡人采用汉姓,因此之前没有人对此作详细论证。他后来推断,李唐氏族为了掩盖其胡人出身,曾将其家世与山东赵郡的李家相连。虽然这一推论在此后的学者看来有点牵强②,但关键的一点是,陈寅恪强调李唐氏族,并非出身高贵,而是胡汉混血。而且陈寅恪认为这种民族间的交融,并不必加以隐晦,而是代表了“新兴之精神,强健活泼之血脉”。③ 由此他对以前史家讳莫如深的李渊早期曾向突厥称臣一事,反复做了考证,认为确有其事。陈寅恪在《唐代政治史述论稿》中写道:“隋末中国北部群雄并起,悉奉突厥为大君,李渊一人岂能例外? 温大雅《大唐创业起居注》所载唐初事最为实录,而其记刘文静往突厥求援之本末,尚于高祖称臣一节隐讳不书。……然则隋末唐初之际,亚洲大部民族之主人是突厥,而非华夏也。”④

这里陈寅恪不但承认李渊曾向胡人突厥称臣,而且还强调在那个时代,亚洲之主人是突厥,而非华夏。十多年后,陈寅恪在 1951 年又发表《论唐高祖称臣突厥事》,再次重申观点。如此可见,陈寅恪尽管有强烈的民族主义情绪,亦努力与日本、欧美学者在学问上争胜,但他绝非一个“族裔中心论者”(ethnocentrist),更非“汉族中心论者”。他之研究魏晋隋唐史,秉持一种实事求是的科学态度,指出在汉代之后,讨论胡人与汉人的区分已经不再符合历史的实情。譬如他在书中提到唐中期的名将李光弼,指出他出身东北胡族,与安禄山同乡,但立场相左。由此他强调,虽然民族与文化是研究魏晋隋唐史的关键,但后者远比前者重要,也即胡人可以全面接受汉化,自认为是汉人,而汉人亦可以竭诚为胡族服务。

其次,既然民族与文化相较,后者更为重要,那么他对隋唐制度的演变,也从文化渊源的角度做了深入的考证,这是他的第二个重要发见和贡献。如上所述,陈寅恪指出隋唐制度有三大来源,其中北朝的影响占据三分之二。他的渊博和高明则在于看到了北魏和西魏等胡人政权中的华夏因素,也即这些北方王朝如何吸收了南朝(梁、陈)所承继的华夏文化。北魏孝文帝的汉化政策是他第一个例子。南人王肃之投效北魏为人所熟知,陈寅恪写道:“王肃北奔,孝文帝虚襟相待,盖肃之入北实应当日魏朝之需要故也。”同时他又提到,另外还有两位南人刘芳和崔光,他们被俘之后却“见知于魏孝文及其嗣主者,乃以北朝正欲模仿南朝之典章文物,而二人适值其会,故能拔起俘囚,致身通显也”。⑤

在魏晋南北朝期间,华夏文化主要保留在江左和山东。陈寅恪指出,前者本是“神州文化正统之所

---

① 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 146—155 页。

② 陈寅恪对李氏家族的研究,收入《陈寅恪集:金明馆丛稿二编》。有关他的研究及其评论,参见胡戟:《陈寅恪与中国中古史研究》,第 155—156 页。

③ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 75 页。

④ 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 323 页。

⑤ 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 10—12 页。

在”,后者也代表了“文化之正统”,“遥与江左南朝并为衣冠礼乐之所萃”。而除了这两大为人所熟知的地区之外,陈寅恪又在西北发现了另一个保存华夏文化的所在地——河(西)陇(右),也即今天甘肃的西部。他的睿智和洞察使他看到,汉末学校制度松弛,学术的留传主要见于地方家族,与京邑不再像之前那么联系紧密,于是河陇地区的某些世家大族在经历了民族的冲突和动荡之后,仍然能“保存汉代中原之学术”。西魏的苏绰,便是他举例的对象。陈寅恪以其为例指出,西魏与北魏一样,其制度的建设需要借助华夏文化。宇文泰那时欲与山东和江左所保存的中原文化争胜,“以关中地域为本位,融洽胡汉为一体”,因此苏绰得以施展才华。宇文泰创制的结果是“非驴非马”,但正因如此,反而铸成了霸业,并在许多方面有助之后隋唐制度的建设和发展。陈寅恪对宇文泰所创关陇文化之原因及特点,有如此的描述:

> 故宇文苟欲抗衡高氏及肖梁,除整军务农、力图富强等充实物质之政策外,必应别有精神上独立有自成系统之文化政策,其作用既能文饰辅助其物质即整军务农政策之进行,更可以维系其关陇辖境以内胡汉诸族之人心,使其融合成为一家,以关陇地域为本位之坚强团体。此种关陇文化本位之政策,范围既广,包括甚众,要言之,即阳传周礼经典制度之文,阴适关陇胡汉现状之实而已。①

陈寅恪用“非驴非马”或“童牛角马”这样的形容词来描述,显示他对宇文泰的政策有些贬义。但总体而言,他作为一个史家对关陇集团的兴起及其历史作用,又大致抱持肯定的态度,赞赏胡汉相融而推动历史的发展。换言之,陈寅恪虽然对宇文泰的政策似有讥讽,但他对北魏至西魏期间关陇文化及其集团的兴盛,则相当重视。在“礼仪”一章,他称赞关陇文化虽然出自“西北一隅偏塞之区”,但不仅有关中人士如苏绰、苏威父子的相援,而且还有南朝旧族所存学术文化的助长,“凝铸混合”,成就了“北朝最美备之结果”,所以隋唐制度的建设,结合了前朝南北文化的综合因素。而在“刑律”的一章,他更直截了当,指出北魏刑律的制定,集合了南北各朝所保留的多种文化因素,表现出“取精用宏”“广收博取”的特点,因此成就“伟业”并非“偶然”。当然,在陈寅恪眼里,关陇集团之历史作用,主要在于宇文泰所倡导的“关中本位政策”及其创建的府兵制。两者为隋唐两朝的建立,打下了基础。他在《隋唐制度渊源略论稿》的“兵制”一章中,详细记述了这一兵农合一制度的演变,而在《唐代政治史述论稿》中,更是将府兵制的衰败和关陇集团的瓦解视为唐朝最终走向衰亡的终极原因。②

《隋唐制度渊源略论稿》追溯了隋唐两朝的创建及其胡汉相融的制度渊源,《唐代政治史述论稿》则是对整个唐代兴衰的整体分析后者结合了政治和文化两大因素,突出了武则天当政时期唐代政治的变迁,并将其变迁原因主要归结为社会阶级的升降。他指出由于科举制度的施行,山东、江左的士人借助其文化传承的优势,进入了朝廷,对之前掌握唐朝命脉的关陇集团发起了挑战,牛李党争便是一显例。陈寅恪的这些分析,为之后的唐史研究提供了一个富有启发性的解释框架。同时他的具体结论又为后代的学者有所修正和批评。譬如岑仲勉和美国唐史专家卫士勒(Howard Wechsler)都举例指出,陈寅恪对新兴阶级与关陇集团成员之间的划分(如牛党和李党的属性和对立),或有可商榷之处。③

笔者以为,陈寅恪对唐史的解读和诠释,细节不够完备之处,可谓在所难免。本文将从今天史学发展的角度总结他对魏晋隋唐史的研究,议论一下陈寅恪的治学态度、治史方法和写作体裁。首先是他在治学上秉持和实践的实事求是的科学立场。如上所述,陈寅恪之研究隋唐史,带有明确的民族主义立

---

① 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 101 页。

② 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 47、123—124 页。

③ 参见岑仲勉:《隋唐史》,石家庄:河北教育出版社 2000 年版,第 177 页注 1;Howard J. Wechsler, “Factionalism in Early T'ang Government,” in *Perspectives on the T'ang*, ed. Arthur Wright & Denis Twitchett (New Haven: Yale University Press, 1973), pp. 87-120;汪荣祖的《陈寅恪评传》讨论了他们的批评,并为陈寅恪做了辩护。南昌:百花洲文艺出版社 1997 年版,第 116—118 页。

场,有着经世致用的目的,为的是点明中国文化演化的一个理想未来。但他的具体研究,又没有对魏晋隋唐史的演变做简单、图式化的处理,一厢情愿地将其描述为华夏文化从衰世走向盛世的过程,以求激励身处战乱中的国人。诚然,陈寅恪在讨论汉末之后文化发展的时候,不但指出江左和山东的文化传承,而且也突出河陇地区所保留的华夏文化,或许有证明其经久不衰之生命力的用意。① 但总体而言,他所关注的是汉末以来中国历史发展的特殊性,并将各民族间的冲突和融合及诸文化间的互动和交流,归纳为那个时代的特征并承认其历史地位。从这个意义上说,陈寅恪以"体、用"关系总结的"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"的立场,概括了他对那个时代历史发展的总体看法,并不仅仅局限于隋唐的历史,更不只是与汉族的历史相关。他在《唐代政治史述论稿》中强调:"中国无论何代,即当坚持闭关政策之时,而实际终难免不与其他民族接触。"②因为在他眼里,经历了汉亡之后几百年的民族大融合,文化远比种族重要——与其强调胡人、汉人之分,毋宁讨论胡化、汉化更为恰当。陈寅恪从魏晋隋唐的历史出发,强调历史发展阶段的个别性,然后以小见大,概括历史演化的一些通则,表现出一种历史主义的思维,是德国近代科学史学的特点,本文将在结尾时再论。

其次,如果说陈寅恪的治学理念,与近代史学有类比之处,那么他的治史手段,则又与一些现代史学流派相通。上面已经提到他从民族史、身体史和医疗史的角度考察胡汉民族间的交融,而与此同时,陈寅恪还从女性史和性别史的视角,证明此一历史现象。他在《唐代政治史述论稿》的起始,便引用了《朱子语类》的说法:"唐源流出于夷狄,故闺门失礼之事不以为异",从性别史的角度证明唐代是一个胡汉混杂、无分彼此的朝代。③ 然后他在写作《元白诗笺证稿》时,又考证了杨贵妃进宫之前是否为处女的事例,用来说明唐代宫廷中和社会上,男女关系之开放程度,大于之前和之后的时代。④ 陈寅恪对女性和性别的重视,更见于他对武则天的研究。前代史书对这位中国历史上唯一的女皇帝,描述虽然不少,但大多含有性别偏见和敌视。近代的邓之诚也说在武后当政的时代,"惟为收拾人心,每滥用爵禄。无耻之徒,夤缘并进,养成模棱、唾面之风,社会人心,蒙其恶影响者至巨"。⑤ 与此相比,陈寅恪指出武则天作为女性取代唐室而成功登基,借助了佛教的力量,于是展示了儒释道三教在唐代的起伏跌宕,而武则天起用新兴的科举阶层,貌似进行了一场宫廷政变,其实开展了一场"社会革命",意义深远,是唐代历史的一个转折点。⑥ 由此可见,陈寅恪之研究武则天,注意到了她的性别及其影响,却不因此而轻视、反而重视她的历史地位。同时,陈寅恪之研究武则天,还兼涉家族史、婚姻史和社会史的领域,亦为他晚年写作《柳如是别传》,为一个青楼女子树碑立传,埋下了伏笔。如上种种,均能展现陈寅恪在史学方法上,颇多"预流"、创新之处。除了尝试新的研究领域,陈寅恪还在开拓和利用史料的方面,比如诗史互证、实物史料与文献史料并用、正史与野史和笔记比较等等,均有不少建树。前人对此已有了许多论述,此处不赘。

复次,本文以评论陈寅恪的表述风格开始,这里也想顺次讨论一下陈寅恪的历史书写体裁。对于现代读者来说,陈寅恪所写的史学论著,特别是他的两部唐史,或许有些陌生之感,因为里面征引了相当多的史料,而作者本人的评价和议论则篇幅相对较少。易言之,陈寅恪的历史书写,与我们熟悉的叙述体有明显的距离。这里应该有两个原因。第一是陈寅恪的大多数论著,均不用脚注,而是采取了古已有之

① 王永兴在其《陈寅恪先生史学述略稿》中,认为陈寅恪研究中华文化如何在河陇保留,目的是指出其经久不息的生命力,从而鼓舞抗战中的人心。见第 142—150 页。
② 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 234 页。
③ 陈寅恪:《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 183 页。
④ 陈寅恪:《陈寅恪集:元白诗笺证稿》,北京:生活·读书·新知三联书店 2001 年版,第 14—21 页。
⑤ 邓之诚:《中华二千年史》,上册,第 608 页。
⑥ 陈寅恪:《武曌与佛教》,《陈寅恪史学论文选集》,第 352—370 页;《陈寅恪集:隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,第 202 页。

的“诗话”的方式,也即先引一首或几首诗或者一、二段史料,然后作者对之加以评论。陈寅恪长期担任清华大学和西南联合大学历史系和中文系的双聘教授,他之写作《元白诗笺证稿》和本文所倚重的两部唐史,采用了同一种形式,显示他治学上的文史相兼和诗史互证,不但体现在研究内容上,而且也表现在写作体裁上,值得研究者留意。第二,在 20 世纪上半叶,陈寅恪的写作风格,并非孤例,而是颇为通行。譬如陈寅恪所推崇的王国维,其著名的《人间词话》便承袭了中国古代的“诗话”传统,而王所著的学术论著,亦采取相似的方式,并不加脚注。柳诒徵、钱穆、邓之诚等与陈寅恪差不多同代的史家,其著述亦同样不加脚注,而是像陈寅恪一样,选择铺陈几段史料之后加以针对性的评论,由此而阐发自己的见解。笔者以为,这一表述形式,虽然与现代学术流行的体裁不符,却也有利于教学与研究之间的沟通。陈寅恪的弟子们回忆其师时常说,陈虽然身材羸弱,但教学时常常吃力地带着一大堆资料,将所讲的史料满满地写在黑板上,然后才坐在椅子上娓娓道来、分析和评价这些史料的价值和意义。讲完一节之后,又将黑板上的板书擦去,再写上几段新的史料,如此往复进行。① 陈寅恪的学术论著,应该不少基于他的课程讲义;柳诒徵、钱穆、邓之诚的不少历史著述,也同样如此。那个时代史家的写作风格,从一个侧面展现中国近代教育和学术的演变。以今天世界范围的历史书写来看,附有脚注的叙述体已经成为大宗,但如同安东尼·格拉夫敦的《脚注趣史》所示,其实这一体裁的形成在西方也经历了一个演变的过程。② 如果说陈寅恪所采之体裁,代表了民国学术界、史学界的一个主流,那么分析这一形式的缘起和利弊,或许有助我们今天探讨那时的学人与西方同僚之间的互动和交流,考察西方近现代学术对中国学术之影响。事实上,新西兰的汉学家倪来恩已经就此问题撰文,指出柳诒徵、钱穆和陈寅恪等人征引大段史料再加评论,表现为一种“文本互证”(intertextuality),不但是对中国传统史学的推陈出新,而且还促使我们反思历史书写中叙述体的多面性。③ 总之,从史学史研究的角度着眼,我们对民国时期的史学在理念、方法和体裁等方面,均有进一步深究的必要和可能。

三、简短的结语

最后,笔者将回到陈寅恪学术与德国历史主义的关系,稍加评论,以作本文的结束。陈寅恪在海外留学十余年,以德国为要;他与德国近代学术之间的关系,向来受到学界的重视。比如汪荣祖所著的陈寅恪传记,便指出德国以尼布尔、兰克所代表的“历史语文学派”对陈寅恪的影响。陈怀宇的《在西方发现陈寅恪》则描述了陈寅恪与欧洲“东方学”学术传统之间的交流。沈卫荣也探讨了陈寅恪学术与欧美语文学之间的联系。④ 他们所用的术语虽然不同,但其实指的都是近代欧洲盛行的文字学(philology——语文学、历史语言学、语言学或语学都是其不同的译名)研究,而历史主义则是基于和总结这一学术传统的思维模式。有关“历史主义”(Historismus)的界定,颇为多样,而国际知名的史学史专家格奥尔格·伊格尔斯的《历史主义的由来及其含义》一文,为我们提供了一个简易的理解。伊格尔斯指出:“历史主义表示一种历史研究的态度,承认在具体时空条件下的个别性。…… 历史主义既不同于追求事实的经验主义,又不同于无视事实,旨在建立系统的黑格尔式的历史哲学。”当然,也有学者认为黑格尔的历史哲学亦属于历史主义的一种表现。但若以历史研究的实践而言,兰克史学的模式影响更大。兰克提倡考订历史事实的真伪,主张使用一手史料,并认定“历史研究的目的不仅是为了对过去的

① 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,第 249—250 页。

② 安东尼·格拉夫敦:《脚注趣史》,张弢、王春华译,北京:北京大学出版社 2014 年版。

③ Brian Moloughney, “Derivation, Intertextuality and Authority: Narrative and the Problem of Historical Coherence,” *East Asian History*, 23 (June 2002), pp. 129-148.

④ 汪荣祖:《陈寅恪评传》,第 48—51 页;陈怀宇:《在西方发现陈寅恪:中国近代人文学的东方学与西学背景》,北京:北京师范大学出版社 2013 年版,第 100—236 页;沈卫荣:《陈寅恪与语文学》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 4 期,第 99—108 页。

事实加以重新叙述,而且是为了掌握过去的历史背后的一致性”。从其思想渊源来看,历史主义作为近代德意志的学术传统,有着与法国启蒙思想家所主张的历史进步主义商榷的意图,因为后者强调后代对前代的超越,否定了每个时代的“个别性”及其相对价值。①

陈寅恪的治史理念和方式与历史主义的主张颇多呼应。他与兰克一样,其学术生涯始于文字学,而文字学以过往的文献为研究重心,希望考订其真伪,解释其渊源及变化。陈寅恪对“殊族之文、塞外之史”的研究,与之相符。他对汉末以来中国历史演化的看法,也与历史主义的理念相合。比如陈寅恪虽然认可隋唐之伟大,但并不因此而否定魏晋南北朝。相反,他认定每个时代都有其个别性及独特的存在价值——正是魏晋南北朝时期的民族互融和文化交流才是隋唐盛世的根源所在。因此,如果说陈寅恪承认胡汉结合造就了隋唐、提倡“从外族来看国史”是“扩大了中国史学史的视野”,这样的理解还是表现为一种“族裔中心论”,没有真正理解陈寅恪的历史主义史观。② 在陈寅恪眼里,魏晋隋唐史有其特殊性,需要在具体的历史场景中去理解和分析,不能将之简单纳入中国历史的朝代世系。但强调历史时代的个别性和特殊性,并不意味着放弃探究和揭橥其背后所存的一致性或关联性(Zusammenhang)。陈寅恪通过研究魏晋隋唐史所得出的文化交流的“体、用”观——“一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位”——便是一显例,因为这一历史的“一致性”是“二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”。

Chen Yinke's Syncretistic View of Ethno-Cultural Integration and His Study of Post-Han and Sui-Tang History

Q. Edward Wang

(*Faculty of History*, *Nankai University*, *Tianjin* 300350, *China*)

Abstract: Chen Yinke's (1890-1969, 陈寅恪) statement that “My thoughts were generally confined to the affairs under the reign of the Emperors Xianfeng (咸丰) and Tongzhi (同治), and my discussions were mostly concerned with Zeng Guofan (曾国藩/曾湘乡) and Zhang Zhidong (张之洞/张南皮)” has been well known to scholars with different interpretations. By adhering to the stance of “Chinese learning as foundation and foreign learning for application”, he devoted himself to the study of the histories of Post-Han and Sui-Tang Dynasties. Chen hoped to learn from the history and emphasized that the essence of cultural exchange was “absorbing foreign influences while not forgetting one's own cultural origin”. Chen was neither an ethnocentrist (族裔中心论) nor a Han-centrist (汉族中心论者) because he believed that ethnic differences were secondary to cultural integration. By analyzing the individuality of the Post-Han cultural and ethnic mingling, he aimed to discover the general rule of historical evolution, which exemplified a type of historicist thinking.

Key words: Chen Yinke (陈寅恪); Chinese learning as foundation and foreign learning for application; Post-Han and Sui-Tang history; historicism; exchange between Chinese culture and foreign culture

(责任编辑　管　琴)

① 格奥尔格·伊格尔斯:《历史主义的由来及其含义》,王晴佳译,《史学理论研究》1998 年第 2 期,第 72—73 页。

② 参见汪荣祖:《陈寅恪评传》,第 106 页。